

供犠に捧げられた、動物の二つの身体

ジャック・デリダの哲学における動物 - 政治概念についての考察

パトリック・ロレッド

(訳 = 吉松覚)

大贖罪日、存在感のある白い衣、汚れなき私のタリート、家族の無垢なるただひとつのタリート、キプル〔贖罪〕の前の供犠のために〔父〕ハイム・エメが求める雄鶏たち雌鳥たちの白い羽の如きタリート、ラビは菌間にナイフを咥えて鶏たちの体をまさぐった後、庭で鶏の喉をかき切って生け贄にする、その羽が私たちの頭の上を通り過ぎるなか、ラビは私たちの名を口にする、忘れがたき、血まみれの白い獣たちよ、私は彼らを救いたかったのだ、時には盥^{たらい}のなかに投げこまれ、息絶えることなく長い間もがき、ついには、〈樂園^{パルデス}〉にて、頭部を欠いたまま、まるで酩酊したようになおも走り回ろうと、鉄でできたこの墓地を持ち上げようとするほどのあの獣たちを。——ジャック・デリダ『割礼告白』¹

本稿で擁護し、論証しなくてはならないテーゼとは、デリダの脱構築が動物にかかわる哲学でもあるということ、つまり動物を熟考する思想、より本質的に言えば、動物に反映される思想でもあるということだ。デリダが「動物の問い」と幾度にもわたり名指すものは、彼の哲学的著作において重要な場所を占めているが、この問いは周縁ではなく、むしろその中心に位置づけられる。この問いは脱構築の中核であるということさえできるだろう。いかなる生の哲学〔la philosophie de la vie〕にも先立つこの生きものの哲学〔cette philosophie du vivant〕を培っている根本的な概

¹〔訳註〕 Jacques Derrida, « Circonfessions », in G. Bennington and J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, 1991, pp. 227-226.

念は、この問いによって活発になるのだから。生きものは生そのものに比べて重要なものであり、生は動物たちという多種多様な可感的形式を通じてしか現われない。生きものを欠いた生などなく、すなわちここでは、非・人間的な生きものを欠いた生など存在しない。あらゆる種類の動物の形象が脱構築において大きな存在感をもっていることで、差延、痕跡、代補、パルマコン〔葉＝毒〕、その他数多くのデリダの主要な概念にその根本的な意味が与えられるのだ。これらの概念は動物性という問題に照らすことによってのみ読解され、解釈され、つまり理解されうるのである。

さて、〔デリダの思想に〕遍在しているこの動物哲学はその広がりと複雑さに比して、彼の思想の主要な註解者たちが今日に至るまで滅多に考慮されてこなかった²。デリダ思想の受容におけるこうした動物の忘却は、非・人間的な生きものに重要性を認めていることを著者自身がはっきりと強調しているだけにいっそう驚くべきことだ。デリダは絶えず動物に根本的かつ戦略上決定的な問いを認めてきた——最初期に刊行された重要著作からしてすでにそうだったし、最晩年の著作群については言うまでもない。この問いは最晩年の著作において文字通り大きくなり、例えば、死後出版された二著作『動物を追う、ゆえに私は（動物で）ある』、『獣と主権者』にもあてはまる。この哲学者がこの問いについて取り組んだ仕事は、これら二著作によって、周知のような最終的な方向性を与えられている³。

しかしながら、脱構築はまずもって人間に固有なもの〔le propre de l'homme〕の脱構築である——そして人間に固有なものは、西洋哲学の伝統では、動物の問いとの密接な関係においてのみ形づくられてきた——ということを見て取らずにいられるだろうか。人間に固有なものの脱構築は同時に、人間が動物にしてきたことの脱構築、あるいはより正確には、動物と、人間が獣と名指すことにしている——そう

² デリダの動物哲学に関心を寄せるフランス語の著作もいくつかあるものの——その中にはフローランス・ビュルガヤエリザベート・ド＝フォントネーの著作が含まれ、彼らはそれに関心を抱いた最初の哲学者であった——、デリダの動物論の受容は今日、未だにアメリカでの受容にとどまっている。というのも、われわれがこの問題に関して用いる著作とは、Matthew Calarco, *Zoographies : The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York, Columbia University Press, 2008、および Leonard Lawlor, *This is not Sufficient : An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, New York, Columbia University Press, 2007 だからだ。

³ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, M.-L. Mallet (éd.), Paris, Galilée, 2006 [ジャック・デリダ『動物を追う、ゆえに私は（動物で）ある』、鶴飼哲訳、筑摩書房、2014年]、およびセミナーの *La bête et le souverain*, 2 vol., M. Lisse, M.-L. Mallet et G. Michaud (éds.), Paris, Galilée, 2008 et 2010. [『獣と主権者Ⅰ』西山雄二・郷原佳以・亀井大輔・佐藤朋子訳、白水社、2014年]

することで動物と獣をいくらか区別することができる——ものが人間にしていることの脱構築だと理解せずにいられるだろうか。人間主義に、ロゴス中心主義に、「肉食 - ファルス - ロゴス中心主義 [carnophallogocentrisme]」に、兄弟愛主義 [fraternalisme] に反対して述べられてきた批判は、デリダの著作において、人間を動物から分かつ大いなる形而上学的な対立についての特有かつ局所的な脱構築であり、「人間の目的 = 終焉 [les fins de l'homme]」とは確かに「動物」という不安定かつ教条主義的な概念の終焉の始まりであったということを誤解しうるだろうか。デリダの政治思想において主権、法／権利 [droit]、人権 [droit de l'homme]、主体、そしてまたデモクラシーといった概念が意味を持ちうるのは、権力の問いと格闘している動物性の問題と関連してのみであるということを知らないでいられるだろうか。まさしくわれわれが後に「動物性のポリティックス」と呼ぶもの——それは、王子の、王の、主体の、あるいはまさに人民の主権という形で具現化する主権 = 至高性なる理念そのものの根底において、存在 - 神 - 政治論的な着想を得た決定的な実践である——こそが、あらゆる政治的な生を解釈するための鍵を形づくっているということを知らずにいられるだろうか。赦し、歓待、約束、正義——これらは無条件性という理念へと目配せを送っている——という概念で表されるデリダの倫理はそれ自体、動物の新たな倫理という広がりを持つことを目指しているのであって、この倫理の賭け金はデリダの倫理を、とりわけアングロサクソン系諸国で発展してきたさまざまな動物倫理から区別しているということにまったく気づかないままにいられるだろうか。

われわれにとって驚くべきは、脱構築が生きもの——人間も、人間でないものも含む——の思考として、換言するなら、生きものが至高の権力 [pouvoir souverain] と直結しながら生成変化することを念頭に置いている考察として、これまでほとんど分析されてこなかったということ、そしてこの至高の権力は個の主体において、あるいは最終的に近代国家という形をとってきた政治主権において具現化することである。

これら問いがその意味を見出し、いわば体系をなすのは、この生きものの哲学の基盤にあり、かつ、この生きものの哲学に独創性ではないにせよ新しさを与えるも

の、つまり供犠の問いへと結び付けられる場合においてのみである⁴。後に検討するように、供犠の問いは動物の問いと不可分である。というのも、デリダが考えるに、動物を共にしてこそ、供犠が未曾有かつ特有で悲劇的な形式をとるからだ。それゆえ、脱構築とは動物性の哲学だと言うことはまさに、脱構築とは供犠の哲学であるということである——すなわち、動物を利用することで形をなし、発展してきた西洋の主要な象徴構造すべての脱構築であるということである。この大胆かつ危険をはらんだ企てという尺度によってこそ、われわれはデリダの動物哲学——つまり全面的な脱構築——を解釈しなくてはならないように思われる。

[脱構築を定義しようとしてデリダはこう書いている。] 諸構造を壊し、分解し、その沈殿物を浮かび上がらせることが問題でした（諸構造とはすなわち、すべての言語学的、〈ロゴス中心主義的〉、〈音声中心主義的〉構造であり——当時の構造主義は、特に構造言語学とかソシユール言語学と呼ばれた言語学モデルに支配されていました——、また、社会・制度的、政治的、文化的な、そしてとりわけ、まず何よりも哲学的構造のことです）。[……] しかしながら、諸構造を壊し、分解し、その沈殿物を浮かび上がらせることは、ある意味では「構造主義的」動きに比べればより歴史的運動であり、構造主義はまさにその点において問題とされたのですが、この営為は否定的な作業ではありませんでした。[……] 私が今ここでしているように、次から次へと警戒すべき罫を指摘し、結局伝統的哲学上の概念すべてを遠ざけねばならなかったことでしょう。とはいえ、そうした哲学的概念が、少なくとも抹消記号のしたにはあっても引き

⁴「この供犠の場面を名指すために、他の場所で私は、単一の現象に対して単一の法則のように、単一の優勢な価値のように、肉食＝ファロス＝ロゴス中心主義を語ったのだった。知的自伝という名目で、ついでに手早く記しておく、「ロゴス中心主義」の脱構築が、まったく必然的に、何年にもわたって「ファロス＝ロゴス中心主義」の、続いて「肉食＝ファロス＝ロゴス中心主義」の脱構築へと展開しなくてはならなかったのは、ごく初期に、^{レニエ・エス}発話、記号、ないし能記といった概念に痕跡ないし刻印の概念が置き換えられたことで、前もって、それも意図して、人間中心主義の境界の、人間的な言説および語に監禁されているような言語活動の限界の通過に向かう方向づけがなされていたからなのだ。刻印、書記、痕跡、差延〔différance〕は、すべての生きているものに、生きているものの生きていないものへのすべての関係に、差異を含みつつかわるのである。」Derrida, *L'animal que donc je suis*, *ibid*, p.144. [『動物を追う、ゆえに私は（動物で）ある』前掲、192頁]

合いに出される必要をも再確認しているのです⁵。

これら脱構築すべき諸々の構造の中に供犠がある。供犠はおそらく、政治的なもの、哲学的なもの、人間学的なものに同時に属する数々の要素を自らのうちに取り集める数少ない構造の一つであり、その構造を全体的なものにする。三つの分かちがたい要素は、供犠の脱構築においてデリダの関心を惹いたようである。

第一に、供犠のメカニズムそれ自体である。このメカニズムは、ある社会——メカニズムの内部に属すものと見なされるのであれ、その外部に属すものとして見なされるのであれ——が築いたあらゆる要素を集約している。供犠は人間性と動物性の境界線を厳密に境界画定する。たとえ人間を供犠に捧げるという状況——後で再論しよう——がかつてあったとしても、供犠が行われるのは人間中心主義的な意図——宗教的着想のもとであれ、哲学・科学的着想のもとであれ——を起点にし、かつ人間主義的な仕方においてである。少なくとも、人間中心主義が西洋哲学の合理主義的伝統において具現化しているように、供犠は人間中心主義的意図から、人間中心主義的に行われる。供犠とは根本的に、動物を人間の主権＝至高性に服従させるべく動物に働きかける活動である。

第二に、デリダの考えるところの供犠が主に肉食性であるなら、人間の領域に属するものと、動物にあるいは獣的なものの領域に属するものだけでなく、まさに、現実的なものの領域に属するものと象徴的なものの領域に属するもの、言い換えるなら、人間が現実的なものの秩序を象徴的なものの秩序との関係において境界画定することを可能にするものが供犠によって理解できるようになる。動物を捧げる肉食の供犠は現実的な次元にのみ還元されうものではなく、供犠は象徴的な次元をも有している。象徴的な次元をたえず否認するということは、近代を解釈する最重要の鍵の一つをなしている。

最後に、デリダにおいて、供犠とはおそらく存在・神・政治論的な土台である。この土台において、人間の共同体という理念そのものが生まれ、考案され続ける。その時、主権と近代国家という政治構造が動物からの分離を背景にしてはじめて意味をなすという核心的な思想にこの概念が目配せを送る限り、この理念は動物政治

⁵ Derrida « Lettre à un ami japonais » (1985), repris dans *Psyché. Interventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 389-90. [『〈解体構築〉DÉCONSTRUCTION とは何か』、丸山圭三郎訳、岩波書店『思想』第 718 号（1984 年第 4 号）pp.21-22。『井筒俊彦 言語の根源と哲学の発生』、安藤礼二／若松英輔編、河出書房、2014 年にも再録。]

という形をとる動物 - 政治が意味するのはまさに、以下のことである。すなわち、主権＝至高性に包摂された権力は人間に固有なものであるという理念に基づいて確立しえたのであり、この理念は、あらゆる生きものへと広がり、あらゆる生きものに開かれた共同体への帰属から動物を引き離すように機能している。

肉食供犠の意味と機能

かつてエルンスト・カントローヴィッチがその高名な著作『王の二つの身体——中世政治神学研究』⁶において研究した王の二つの身体と同じように、あらゆる動物には少なくとも二つの身体があるとわれわれは脱構築を通じて理解することだろう。すなわち、一方は、肉食供犠の主権的＝至高な〔souveraine〕論理に服従した、自然的かつ食べることでできる身体で、この論理は生贄を伴うものである。他方は象徴的かつ政治的な身体で、肉体的に死亡した後も亡霊という形で生き続ける——亡霊はの場合、信念であったり、寓話であったりするのだが、それはデリダが言っているように、政治的なものを基礎づけている。二つの場合のどちらにおいても、供犠に捧げられるのは動物の身体なのである。

動物を食べるために殺すということを連想させるためにデリダが「供犠」という語を使うのは偶然の結果ではないし、明らかにこの語の使用はまったく素朴なものではない。この「供犠」という語には、動物の殺害と、われわれの西洋社会においてそれが持つ象徴的な機能とのあいだにある繋がりにかんする考察のすべてがある。そしてこの語の持つ賭け金はデリダによって徹頭徹尾再考されている。「供犠」という語を用いる目的は、動物の殺害という操作にある種の意図的な混沌を、さらには決定的な混乱をあえて持ち込むことである。この混沌によって、動物を殺害す

⁶ E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge* (1957), trad. fr. J.-P. et N. Genêt, Paris, Gallimard, 1989 [E・カントローヴィッチ『王の二つの身体——中世政治神学研究』小林公訳、ちくま学芸文庫、2003年]。この著作において、このドイツ人の歴史家は王権という封建的概念を検討している。この概念によって王は二つの身体、一方で自然的で死すべき身体を、他方で政治的身体を有する。後者の手足となるのは、王国の臣民たちである。彼ら臣民は王に組み入れられるのだ。政治的身体は不滅であり、主権者が歿した後も生き続ける。この主題にかんしてデリダは政治的身体を満たし、政治的身体に住まい、王政の亡霊について語る。そして政治的身体に住まい、動物の亡霊が存在しようと——そこから政治的概念であると同時に政治的制度である主権を指しながら——告げている。

ることの真の機能を別様に考えることができるようになる。

動物を殺害することの第一の特徴は、まさに、それが語の擬人的な意味での〔動物の〕死としては呈示されないこと、そしてより本質的には人間が法に従うものであることの兆候すべてを示すことにある。デリダの脱構築が明るみに出そうとするのは言説の「供犠的構造」であり、この「供犠的構造」が言わば、われわれの社会にとっての声明の二重の機能を引き受ける限り、そのような殺害が可能になっているということだ。その二重の機能とは、一方では動物を人間中心主義的な道德法則や法律へと組み込むことで、動物の死を至高な仕方＝主権的に〔*souverainement*〕権威づけるという機能であり、他方は供犠という行為自体がもつ暴力的な本性を否認しうるとなるという機能である。これらの哲学的であると同時に道德的で法的な言説によって、動物の供犠についての、本質的な両義性が刻印された弁明が示される。なぜ両義的かという、問題になっているのは「死を与えること」、そして同時に、この行為を動物の暴力的な殺害という挙措として認めないことでもあるからだ。この操作において、デリダは動物の生死に執行される至高な権力という事実を描き出している。この権力は生を奪うことで、特有の仕方現実的なものと象徴的なものというレッテルを分類する反面、この行為によって実現する暴力を認めていない。

この必然性に従いつつほくがとくに明らかにしたのは、ここで参照している諸言説の供犠的構造なのだ。「供犠的構造」という言い方が、最も正しい表現かどうかは分からないが。いずれにせよ問題は、これらの諸言説——それはまた諸「文化」でもあるのだが——の構造自体のうちに、非・犯罪的な殺害用に、空欄にされている場所を認めることだ。死体の嚙下、体内化ないし取り入れも含めて。この死体が「動物」である場合、行動は現実的だ。しかしまた、それは象徴的でもある（われわれの諸文化は、動物タンパクの代替がきかないから肉食なのだなどと言ったところで誰が信じるだろう？）。死体が「人間」である場合、行動は象徴的だ。しかし、この場合、「象徴的なもの」の範囲を限定することは非常に困難であり、実際のところ、不可能だ。だからこそこの作業は法外に大きく、本質的に〈尺度を外れて〉おり、ここでそれに対して責任を取るべきもの、あるいはその（誰の？何の？）前で＝に対して〔*devant*〕応答しなければならないものが、ある種の非規範性〔＝無規定性 *anomie*〕ないし

怪物性を示すのだ。⁷

動物の肉食の供犠を脱構築すること、これがデリダの動物性の哲学の賭け金だ。言説が動物たちを論じ、彼らを食べることのできる肉という物質に還元してしまうとき、脱構築はそれらの言説を特徴づける供犠の構造の解体という段階を経ている。動物の死からいかなる意味をも引き剥がし、動物から固有の死を奪う供犠的言説は結局のところ何を告げ、何を明かしているのだろうか。供犠の実践を可能とするわれわれの西洋文化は結局のところ、何を告げているのだろうか。そうした供犠の実践は実のところ、現実的なものと象徴的なものとの空間を構築し、生きものたち〔vivants〕がそうした供犠を経験する権利を規定する儀礼の実践である。供犠にまつわるこれらの言説は殺害という実践から、犯罪行為という地位を否認している。実際、動物の殺害はいずれも、技術的、物質的かつ経験的で倫理的な次元を欠いた行為、供犠の肉食の機能、食べることにかわる機能により完全に正当化されている行為という形で生じるのである。この場合、動物の殺害はそのありのままの形、つまり犯罪と見なされる可能性は決してないようである。この行為を現実的かつ経験的な何かに還元すると、実のところ、動物が象徴的領野に帰属することをことごとく否定することになる。この象徴的領野によって、動物は単に生物学的ではない生を持った存在になることができる。人間以外の生物の、つねに唯一的で単独的な実在に終焉をもたらす举措は法的、倫理的観点でのいかなる評価をも免れている。象徴秩序は人間の特権、人間に固有なものである以上、動物は依然としてこの秩序を取り込むことができない存在である、というありふれたテーゼを、以上のことは循環的に裏付けている。人間の主権は存在論的に動物より優位にあるために、動物は供犠に捧げられるとき、至高な＝主権的な主体に差し向けられた象徴的なものへの権利を欠いているのだ。

さて、デリダはまさに以下のことを論証しようと努めている。つまり、現実的なものと象徴的なもののあいだの区別は、人間であれ非 - 人間であれ、いかなる生物についても許容しうるものでも支持しうるものでもないということ、そして象徴的なものは、実際は一つのパフォーマティヴな行為であり、その行為を起点にして

⁷ Derrida, « 'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet. Entretien avec J.-L. Nancy », (1989), repris dans *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p.228. [「正しく食べなくてはならない」あるいは主体の計算」、鶴飼哲訳、『主体の後に誰が来るのか』、現代企画社刊、1996年、173頁。]

こそ倫理的な区別は行われ、力を用いてこの区別を創設する者の利害のもとで規定された社会的形式をとるということである。区別を創設するこの力はずねに、あらゆる倫理法則に対して第一のものである。別の観点から見ると、象徴的なものは平行しつつ収斂する二つの次のような道筋に沿って脱構築される。一方では象徴的なものは人間に固有なものではなく、人間世界では純然かつ厳格にも差異という実在しない形式をとり、それらの形式は超越的な倫理法則に書きこまれているということを、他方では象徴的なものは人間以外の生物界の内部で様々な形で顕現しているということを示すことによってである。象徴的なものはつねに、人間に関するものであれ、非・人間的な生きものに関するものであれ、他律という形で生み出される。この見地からすれば、デリダの哲学は、人間によって創出された現実的なものと象徴的なものの間の諸々の境界を脱構築するという、危険をはらんだ操作であると理解されうる。かくして人間は殺害と死体の収容方法の意味について決断すべく、持ちうる限りの権力を得ている。人間が象徴的なものを占有することで、人間は〔自らに〕固有なものを、それゆえ主体性を思い描くことが可能となったのであり、この主体性は、人間でない生きもの、つまりあらゆる動物の生を終わらせる義務を経由するものである。しかし、占有＝固有化〔appropriation〕はまた、いみじくも脱占有＝脱固有化〔désappropriation〕である。結局、そのものとして認めることが拒まれるこの「他者」への参照によってのみこの占有は意味を持つのだから。

動物の供犠と人間の主体性

肉食供犠は基本的な儀式制度であり、人間はこの制度を通じ、暴力を用いることで主体性を得る。この主体性のおかげで人間は、殺害という行為そのものを否認するという操作を通じて、自らと動物との間の乗り越えがたい境界を設定することができるようになる。

ここまで来ると、「誰が」とは誰のことか、まして「供犠」とはどういう意味か分からない。「供犠」というこの言葉を規定するための指標を一つだけ取り上げよう。致死の必要、欲望、許可、正当化、すなわち殺害の否認としての致死だ。この否認は言う、動物を死に至らしめることは殺害ではない、と。ぼく

はこの「否認」を、主体としての「誰が」の、暴力的な制定に結びつけるだろう。⁸

主体は動物を死に至らしめることで、純粹に技術的で物質的であると自称する行為のもとで確立されるのだが、この行為の帰結は目に見える効果に比して行き過ぎたものになってしまう。

われわれの文化においては、肉食の供犠が基本的、支配的であり、最高度の産業テクノロジーにもとづいて規制されている。同じことが言えるのは、動物を使った生物学実験である——これはわれわれの近代性の死活にかかわるほどに重要なものだ。[……] 肉食の供犠は、主体性の構造の本質をなす。主体性の構造の本質をなすとはつまり、志向的主体の基礎の本質をなしているということであり、さらには掟 [la loi] とまではいかなくても少なくとも法／権利 [le droit] の基礎の本質をなしてはいるということである。ただしこの場合、掟と法／権利との違い、正義と法／権利との違い、正義と掟との違いを押し進めようとしても、その先にはいつも深淵が口を開いて待ち構えている。[……] われわれがまだ非常に漠然と動物と呼んでいるものに対する不正義、暴力、または不敬について語りたいと思うならば——この問いは、かつてないほどに時事的なものとなっている（したがって私は脱構築の名において、肉食＝男根ロゴス中心主義に関する一連の問いの総体をこの問いの中に加える）——、西欧において正義にかなうもの＝義の人 [le juste] と正義にかなわないもの＝不義の人 [l'injuste] との思想を支配する形而上学的＝人間中心的公理系の全体を検討し直す必要がある。⁹

いかなる肉食供犠においても、ある否認が働いており、その否認は、供犠のメカニズムの本質的機能にとって外的な口実を盾に取っている。そうすることで、まさに供犠が問題となっているということを否定するのである。人間を人間化するのに必要であると言われている人間の利害ゆえに、その否認は動物の殺害を正当化し、かつ合法化する複合的な言説という形をとる。またこの否認は、供犠における暴力

⁸ « 'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet. Entretien avec J.-L. Nancy », art. cité, p. 229. [「正しく食べなくてはならない」あるいは主体の計算」前掲、178 頁]

⁹ Derrida, *Force de loi. Le « fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994, pp. 42-43. [『法の力』堅田研一訳、法政大学出版局、1999 年、44-45 頁]

が主体の、つまり主体性の創設の超越論的条件であることを理解するのを禁じる。供犠における暴力は、人間という主体が暴力的に創設されるのと釣り合っているのだ。主体の、あるいは主体性の理念そのものの根源にある供犠という操作が明らかとなるメカニズムをいかにして説明すればいいだろうか。この操作は、デリダが「神秘的」と名指したものとどのような関係があるのだろうか。供犠と主体性のあいだの因果関係にかんするデリダのテーゼは掟や法／権利にまつわる概念に基礎をおいている。法／権利とは主に力であり、いかなる倫理原則にも根源的な源泉を持たない純粋な力であるという理念がこの概念を特徴づける。より正確に言うなら、法／権利は自らを同語反復的に基礎づけるというプロセスにしたがって発展し、このプロセスによって法権利は、人間の生を動物の生から切り離すという唯一の目的のために、合法的な暴力を非合法的な暴力から恣意的に分離することができるようになるのである¹⁰。この法と法権利に関わる哲学によって、法権利、そしてより広くはあらゆる政治的共同体の基礎づけはまったく「自然なもの」でも「契約による」ものでもなく、モンテーニュが『エッセー』の「経験について」の章で付与した意味に従うなら、恣意的なものだと認めるに至る。

ところで、掟が信用されるのは、それが正しいからではなく、それが掟だからなのだ。それが掟の権威の神秘的な根拠だ。他の根拠は全然ありはしない。[……] 掟が正しいからということでそれに従う者は、当然そうしなければならないという立場から正当にそれに従っているのではないのだ。¹¹

デリダによれば、肉食的供犠は、あらゆる点で分け隔てられた二つの世界が存在

¹⁰ 「トートロジーは、法／権利からでてくる一定の暴力が現象するときの構造ではないだろうか。この暴力は、法／権利が自分自身を定立するために、自分を承認しない者をすべて暴力的だ（ここで言う暴力的とは、アウトローの意味である）と布告するところにある。この行為遂行的トートロジーまたはア・プリオリな総合によって構造決定されているのが、掟を基礎づける一切の作用である。そしてこの基礎づけ作用のもと、ついて行為遂行的に産出されるのが、さまざまな協約（または前に述べた「信奉」）である。この行為遂行的に産出される協約こそが、行為遂行的の妥当性を保証してくれる。そしてこのような行為逆行のおかげではじめて、合法的な暴力が非合法的な暴力かの決断をすることのできるさまざまな手段が与えられるのである。」 Derrida *Force de loi*, *ibid.*, p. 120. [同前、104 頁]

¹¹ Montaigne, *Essais*, III, chap. XIII, « De l'expérience », Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 1203. [モンテーニュ『エッセー I ——人間とはなにか』荒木昭太郎編訳、中公クラシックス、2002 年、338-339 頁。ただし、拙訳の訳語とそろえるために一部訳語を変更している。]

するということを恣意的に仮定している。そう信じることで相当量の身体的、象徴的暴力が軽減されることになり、その帰結は「神秘的」と形容しうるものになる。供犠は、志向的主体の世界を存在させる力を持った確信の一部をなしているのだから。最終的に、二つの世界ははっきりと対立するだろう。一方で、何かしらの法／権利を生み出すことのできる道徳法則の一切を欠いた動物世界。他方で、人間に固有なもの〔un propre〕の特徴としての法／権利において具現化することになる掟によってつくりあげられる人間世界。「固有なもの」とは、ここでは文字通り固有性＝所有物〔propriété〕という意味である。というのも、主体は掟と道徳の世界を我がものにし〔s'approprier〕、人間と動物のあいだに強固な存在論的境界を創設するからである。この「神秘的」操作——この操作は社会文化的な表象も、無意識も経由するのだが——のために、動物の身体〔corps〕は生物学的で死すべき運命にある、単なる物体〔un simple corps〕に還元されてしまい、人間はこの身体＝物体を、自らの意志に従ってほしきままにする。動物の身体を純粹に物質的な事物にしてしまうことこそが、この「神秘的」な操作、人間主体を創設する操作の目的そのものである。

それゆえ、一方で動物の身体、他方で主体の精神があるのだろう——身体＝物体と精神との根本的かつ形而上学的な対立を特徴づける二元論である。デリダが明るみに出そうとしているのは、志向的主体の精神には自律的な起源などなく、むしろ免疫的な起源がある、ということだ。そうした精神は、生物学や肉食という点で身体＝物体に還元されてしまうことに直に伴う防衛手段であり、この同じ至高な主体によって、動物はそうした還元へと服従させられているのだから。主体を主体と見なし、主体として考えることができるのは、この主体が動物を、肉食にかかわる機能や肉食という目的へと還元された現実にしてしまう場合においてのみである。至高な主体が至高な主体として把握されるのは、動物の殺害を媒介として、絶対的権力、すなわち人間の主権＝至高性の特権的かつ究極の形式たる生殺与奪権を意のままにする場合においてのみである。より正確には、この生殺与奪権こそが、人間の主権＝至高性を創設するものである。それはまさに、生殺与奪権が動物という非人間的な生きものとの対面ではまったくない、という理由による。

しかし、この免疫的な運動は自権性、自己〔autos〕として考えられた瞬間から、自己免疫的になるおそれがある。そのとき、この運動は自分自身を裏切るだけでなく、よりはっきりと自ら〔＝人間〕と区別できるよう、当初は自分と同一視する必

要があった非人間的な生きものをも裏切る危険を冒す。そこから、以下のような問いをたてるのがよいだろう。主体性を創設する操作として肉食の供犠を理解するような解釈を起点にしてこそ、動物を——その本質的な貧困さによって特徴づけられる——実体を欠いた存在に還元してしまうという、伝統的かつ存在論的な事態を問う必要があるのではないだろうか。あいかわらずこの還元こそが、まさに権利の名の下で、循環的な仕方であらゆる供犠を正当化しているのではないだろうか¹²。肉食の供犠がいくばくかの主体性を作り出すのなら、その代わりに、主体性には、実体を欠いた存在として認められた動物の実存が必要となるのではないだろうか。これこそが、志向的主体の主体性そのものではないのか、あるいはより正確に言えば、それは、動物の供犠を、デリダの術語でパルマコン〔薬＝毒〕と呼び習わされているものにするすることで動物たちへの暴力を正当化する、如上の主体の至高性〔＝主権性〕ではないのだろうか。ゆえに、人間と動物との関係は、供犠を「パルマコン的」に読解するという枠組みにおいて思考される必要があるのではないだろうか。動物は、西洋ではまさにパルマコンの役割を果たすと言ってよいかもしれない。パルマコンの役割とはつまり、免疫の論理に従って、「薬」であると同時に「毒」でもあるような「実体＝物質〔substance〕」の役割のことである。主体化のプロセス——実のところそれは、共同体における主体の同一化のプロセスなのだが——の結果、この免疫の論理によって、固有なものと自我とが明確になる。それらのもつ根源的な暴力のために主体は自己破壊を余儀なくされる——かくして、自律〔autonomie〕は自傷〔automutilation〕へと変化するのである。

動物供犠の「パルマコン」的解釈

われわれが今支持したいと考えるテーゼは以下のようなものである。すなわち、動物 - 政治的なわれわれの近代性と呼ばれうるものにおいて、動物はパルマコンの地位からパルマコンの地位へと移ったのである、ということだ。たとえ、パルマ

¹² 「法／権利の神話論的な暴力は、生きるものを犠牲にすることによって自分自身が満足する。これに対して神的な暴力が生命〔vie〕を犠牲にするのは、生きるものを救うため、生きるものを引き立てるためである。どちらの場合にも犠牲となるものがある。けれども血が要求される場合には、生きるものは尊重されていない。」 Derrida, *Force de loi, ibid.*, p. 124. [『法の力』前掲、162 頁]

コスの論理によって供犠に捧げられた生きものの地位をまったく失わなかったのだとしても、動物は動物 - 政治の新たな時代へと突入したのである。この新たな時代において、動物は、近代的主権に特徴的なあらゆる政治的問題が投影される両義的な存在に似通ってくる。

それゆえ、まずパルマコン概念に関して簡潔に述べておこう。デリダは、「プラトンのパルマケイアー」についての高名な論考において、プラトニズムにおける、より一般的にはギリシャの形而上学におけるエクリチュールの地位を問うている。彼が言うには、エクリチュールはギリシャの形而上学において、本質的にパロールの「代補」、それゆえロゴスの「代補」と見なされている。エクリチュールは、それが薬に属すると同時に毒にも属するという意味においてパルマコンであるとされる。さて、パルマコンの持つ逆説的なこの論理と、先に問題となっていた肉食供犠の持つ「神秘的な」操作とのあいだにはつながりがある。すなわち、あたかもロゴスに従属しえないものが供犠の対象になるべきであり、人間に固有なものの間を巡って結びついた政治的共同体はこの供犠によって基礎付けられうるかのようである。このようなつながりはほとんど指摘されてこなかったものだが、われわれの議論では、デリダの種子＝精液にかかわる〔séminal〕論考を注意深く再読することを通じて、より仔細に検討されるべきものである。

われわれが提出している回路は、ある単語へと導く——その諸相の一面において、プラトンが「実際に」使用している単語の同義語か、ほとんど同形異義語とみなしうるある単語へと導く——のであるが、それだけにこの回路は簡単であり正当である。その単語とは、(プラトンが用いた)パルマケウス〔pharmakeus〕の同義語である「パルマコス」〔pharmakos〕(魔法使い、魔術師、毒薬使い)という単語である。この単語の特徴は、この単語がギリシア文化によって別の機能をもつものとして重層決定され、過重な負荷をかけられていた点にある。別の機能とは、言い換えれば、別の**役割**ということであり、それも驚くべき役割である。

パルマコスの人物はスケープ・ゴートに喩えられた。**悪と外**、悪の排出、都市の身体の外(都市の外)への排除——これこそが、パルマコスという人物と儀

礼的实践の二つの主要な意味である。¹³

以上が、ギリシャにおけるパルマコスという人物である。文字通りの意味で毒薬使いであり、ギリシャ文化においてそれがもつ役割は根本的である。すなわちスケープ・ゴートとしての役割、換言するなら都市から追放されなくてはならない悪＝病〔mal〕の代表としての役割であり、彼らを都市から締め出すことは二重のメカニズムからなる。まずもって、パルマコスが悪＝病を象徴する限り、主体の生物学的な身体からそれを排出すること。次いで、この同じ人物を都市の政治的身体から締め出す。このとき都市の政治的身体は、市民たち自身の生物学的身体と一体になる。それゆえ市民たちはパルマコスから身を守らねばならない。このことは、儀礼の実践——これは極度に体系化された供犠の実践だとわかるのだが——においてなされる。そして、この供犠の実践の目的は都市を強固にし、それを再生させることのできる内部と外部とを作り出すことで都市に免疫を与えるということである¹⁴。したがってこのような供犠的な殺害は生の剥奪に留まりうるものではなく、本来の意味での動物供犠に生の剥奪を関連づける別の次元へと目配せを送っている。すなわち、都市の浄化はパルマコスの生殖器に向けられた暴力を経て実践されるのだが、その生殖器がまさに動物性を象徴している限り、パルマコスはここで一頭の動物に還元されてしまう。都市はこの動物性を支配し、供犠そのものによって都市身体から締め出すことで、この動物性に権力が行使されるのである。

デリダが明るみに出そうと試みている、人類学的かつ根本的な構造は、非人間だけでなく、生きた人間たち（ここではパルマコスたち〔pharmakoi〕）にもかかわる——この根本的構造はおそらく西洋に固有のものであり、自らの政治的身体の内側

¹³ Derrida, « La pharmacie de Platon »(1968), repris dans *La Dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972, p.162. (『散種』藤本一勇・立花史・郷原佳以訳、法政大学出版局、2013 年、206 - 207 頁)

¹⁴ デリダは動物供犠の問題への関係を強調することで、このメカニズムをきわめて詳細に描き出している。「ハルボクラチオンはこの二つの意味を、パルマコスという単語の注釈をしながら、次のように記述している。「アテナイでは、都市を純化するために二人の人間が追放されていた。これはタルーゲリア祭で行われた。一人の男がすべての男たちの代わりに追放され、もう一人の男は女性たちの代わりに追放された」。一般的には、パルマコスたちは殺された。しかし作業〔手術〕の本質的な目的はそこにはなかったようである。死は、大抵の場合、強烈な打撃の副次的な結果として生じていた。この打撃が標的にしていたのは、何よりもまず生殖器だった。パルマコスたちがひとたび都市の空間から取り除かれると、殴打によって、悪が彼らの身体の外へと狩り出され、あるいはおびき出されなければならなかったのである。パルマコスたちは、浄化（*katharmos*）として焼かれもしただろうか。」Derrida, « La pharmacie de Platon », art. cité, pp.162-164. [同前、207 - 210 頁]

で「悪＝病」を作り出すことにある。この悪＝病を追放することで、政治的身体はその自己〔autos〕に献身し、自己参照的にその自権性を培うことのできる共同体として創設されるようになる¹⁵。

したがって、都市の^{プロプル}固有の〔清潔な〕身体は、脅威あるいは外部からの攻撃の代理表象を自己の領土から暴力的に排除することによって、自己の統一性を取り戻し、自己の内心の安全へと再び閉じこめるものであり、アゴラの境界のなかで自分を自分自身に結びつける言葉〔約束〕をみずからに果たすのだ。なるほど、代理表象が代理として表象しているのは、予測不可能な仕方であらまし、内部に侵入して内部を汚染し、害をなす、そうした悪の他者性である。しかし外部の代理表象は、それでもやはり、共同体によって構成され、規則的に配置されたものであり、こう言ってよければ、共同体の胎内において選ばれ、共同体によって維持され養われたものである。当然のことながら、寄生者たちは、それを自分自身の費用で住まわせる生きた有機体によって飼いならされていた。¹⁶

動物は西洋ではつねにパルマコスとして考えられてきたのだろうか。政治的共同体の内側を汚染すべく到来しうがゆえに、支配する必要がある悪——都市それ自

¹⁵ デリダはここ、すなわち「プラトンのパルマケイアー」（とりわけ art. cité, pp. 162-164 [同前、207 - 211 頁] の註 51 から註 54) で、社会科学に由来する一連の論文を根拠としている。脱構築が決定的な点において社会科学と、とりわけ J-P・ヴェルナンと C・レヴィ＝ストロースの人類学と絶えず対話関係にあっただろうということを示すのは興味深いことだろう。ヴェルナンは周知の通り、パルマコスたちについての研究を行っており、そこではデリダの説に歴史文化的な基礎を与える供犠解釈を支持している。デリダの説によると、政治的共同体という意味での都市は動物性や獣性に似たものを、自らの身体から追放するというのである。ヴェルナンは以下のように書いている。「いかにして都市は、そのただ中に、「誰よりも遠くに矢を飛ばし」、神にも等しい〔isothéos〕ものになったオイディプスのような人間を迎え入れることができたのだろうか。陶片追放を創始したとき、都市はタルーゲリア祭の儀礼と対照的かつ反対の役割をもつ制度を創ったのである。陶片追放に遭った人物において、都市は、自らのうちで育ちすぎ、そして高みから自らのもとへと到来しうる悪を具現化するものを追放する。パルマコスの人物において、都市は自らが含みもつ最も卑しいもの、下方から発生する悪を具現化するものを追放する。この二重かつ相補的な拒否を通じて、向こう側とこちら側とに関連して、都市は境界画定される。都市は、一方で神的なものや英雄的なものとの対比において、他方で獣的なものや怪物的なものとの対比において、人間の重要性を判定する」。J-P. Vernant, « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Édipe-Roi », dans J. Pouillon (éd.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, Paris, Mouton, 1970, p.245.

¹⁶ Derrida, « La pharmacie de Platon », art. cité, p. 166. [『散種』前掲、210 頁]

体に非常に恐れられた動物性や獣性の同義語としての悪——を備える生きものとして、そして同時に、主体が選び、養い、排斥行為——都市そのものから排除されるのであれ、肉食供犠の枠組みで殺害されるのであれ——の対象となりえ、さらにはそうした行為の対象にならなくてはならないような動物という地位を人間から与えられた生きものとして考えられてきたのだろうか。この排斥行為のただ一つの機能とは、都市が自らの同一性をめぐって再生することを可能にすることである。ある意味、次のように言うことができるかもしれない。すなわち、都市とは生きた有機体として解釈することができるかもしれない、そしてその有機体とは、自らを汚染すべく到来する動因を招き入れることで自らを危険に曝し、この動因は都市に多かれ少なかれ悪影響をもたらし、その結果、都市からの動因の追放が執行されるのだ、と。

それゆえ、パルマコスとしての動物は二つの身体、すなわち生物学的な身体と象徴的な身体をもつだけでなく、おそらくより本質的には、二重の存在論的地位をもつ。動物はこの存在論的地位によって、都市ないし政治の共同体を創設するのに必要な効果を備えた生きものになり、そして都市が身を守るべき獣性や暴力としての悪を具現化する、潜在的だが絶えることのない危険になるのである。換言するなら、動物は内部と外部に属するものであると同時に、善と悪に、そして自然と文化に属するものである。しかし、動物はすぐさま、アイデンティティをまったく欠いた存在論的中間へと再び陥ることがある。だから、動物は、この存在論的中間ゆえに、動物を馴致することで動物から自らの身を守り、動物をも守る社会によるあらゆる暴力を被る危険に曝されるわけである——よりよい具合で動物と距離をとるために動物を守り、より截然と動物と自身とを区別するために動物に近づき、その結果、動物をより効果的に我有化するために動物から身を離す社会による暴力を被る危険に曝されるのだとさえ言えるかもしれない。

したがって、パルマコスの儀式は内と外との境界線上で演じられるのであり、この儀式の役割は、この境界線を絶えず線引きしては引き直すことに存する。Intra muros / extra muros [壁の内／壁の外]。差異と分割の起源であるパルマコスは、取り込まれ投影された悪を表象する。パルマコスは、それが治療するかぎりでは有益なものである（そのことによって崇められ、さまざまな配慮を受ける）が、それが悪の力を体現する限りでは有害なものである（そのことによっ

て恐れられ、警戒を受ける)。パルマコスは恐怖を惹起すると同時に鎮めるものでもあるのだ。聖なるものにして呪われたもの。この接続詞、*coincidentia oppositorum*〔対立の一致〕は、移行、決定、危機によってたえず解体する。開くと狂気の追放〔排出〕は *sophrosunè*〔節制〕を再興する¹⁷。

それゆえ、動物はパルマコスとして薬でも毒でもあるのだが、殺害という形で動物を規定する供犠の経験はわれわれの社会が動物 - 政治的な近代へと入ったことを契機に拡大した。動物 - 政治的な近代は、古典主義時代以来のヨーロッパ近代国家を特徴付ける政治的な主権を発明することによって、動物を力づくで政治的なものそのものの内部へと据え付け、組み入れたのだ。政治的な主権を発明する傍らで、古典主義時代の思想家たちは、時を同じくして、動物の新たな形象を作り出した。この動物の形象の存在様態は、古代文化でのもろもろの実践や代理表象を統べていた存在様態とは異なるものである。政治的な主権は、パルマコンという形象においてのみ思考しうる動物の新たな形象との密な関係において発明された。動物 - 政治的な近代は動物を真のパルマコンにした。パルマコンの供犠は、つねに供犠がそうであったような肉食供犠にとどまるものではもはやなく、政治的供犠でもある。したがって、パルマコンが、毒と薬に同時に属するものとしてあらゆる現実を描き出すことを可能にするデリダの概念であるなら、そしてパルマコンが不可分な仕方
で毒であると同時に解毒薬であるなら、動物はこの動物 - 政治的な近代にとっての特権的な薬学的形象である。そうした理由によってこそ、動物は——近代国家の由来であり基礎である政治的主権＝至高性についての主要な理論が、かつて一度も付与されることがなかった選択の余地を動物に与える限りにおいて——重要な役割を果たすべく必要になることだろう。この出来事——しかしながら、古代の政治思想においてもこの出来事の前触れを見いだせるのだが——は西洋において比類なき地位を、最も特異な地位の一つを動物に授けることになる。動物と獣は、近代政治思想において、まったくもって新しい役割を果たすだろう。デリダは薬理学的な読解をすることでこの役割を解明するよう力を注ぐだろう。この薬理学的読解とは今後は、政治的な主権のプリズムを通過するだろう。政治的な主権の役割とは、西洋における生きものの政治における動物的形象の逆説的な増幅を可能にすることに存することだろう。動物とはまさに、政治的であるものと政治の外側ないし非 - 政

¹⁷ Derrida, « La pharmacie de Platon », art. cité, p. 166. [同前、212 頁]

治的であるものとのあいだの差異の場であるのだ。つまるところ、これこそがデリダの中心的なテーゼである。

要するに、パルマコンが「両面的」であるのは、そのなかでもろもろの対立物（魂／身体、善／悪、内／外、記憶／忘却、パロール／エクリチュール、等々）が対立しあう中間環境〔媒体〕をなすからであり、そうした対立物たちを相互に関係づけ、転倒させあい、移行させあう運動と戯れをなすからなのだ。もろもろの対立者たちや差異あるものたちがプラトンによって**停止させられる**のは、こうした戯れないし運動から出発してである。パルマコンは差異の運動であり、その場であり戯れ（生産）である。パルマコンは差異の差延なのである¹⁸。

したがって、「政治的動物」としての人間と非・政治的な生きものとしての動物とのあいだの区別は近代国家の由来たる動物・政治のプロセスにとって重要な位置を占める。そして、近代国家において、この薬理学的な差異化——この差異化によって非人間的な生きものは、異なるものとして認められることもないまったき他者になるのだが——が生じることになるだろう。

動物・政治とは何か

動物・政治という概念が何でありうるかを垣間見始めると、すなわち、人間の動物性や動物の動物性、さらに正確に言うなら、政治的で理性的な動物だと自認する限りでの人間の固有性との関連におけるわれわれの政治的近代性、そして政治的でも理性的でもないとされる動物と対比されたわれわれの政治的近代性を垣間見始めると、われわれはすぐさま、人間と動物の間には連続性があるというテーゼは——彼の哲学全体に動物的趨性〔tropisme animal〕と呼びうるものがあるにもかかわらず——デリダには見い出されないと指摘するはずだ。脱構築が、政治的なものについての考察において、動物性に副次的ないし周縁的な役割を演じさせないようにしていることに異論の余地がなくとも、動物性はデリダにおいて、結局のところある種の伝統的な仕方人間と動物とを分けるものにかんする問いの契機ではないと

¹⁸ Derrida, « La pharmacie de Platon », art. cité, p. 156. [同前、200 - 201 頁]

ということが確かであっても、デリダにとって動物性とは、この概念がつねにそうであり続けてきたようなもの、すなわち人間と動物という二つの主要な生きもののあいだに境界線を確立し、創設するということに目配せを送るような概念ではもはやありえない——むしろそれは、両者のあいだにある数々の境をかき乱し、再び練り上げ、その結果、これらの境を複雑にする概念である。

したがって、薬学的読解によって境界線をかき乱した結果、動物性についてのさまざまな形式の表明の区別がなくなってしまうことになると思うのはこの上ない誤りだろう。というのも、そうした動物性についての諸々の表明は人間と獣のあいだに具現化するからだ。脱構築はいかなる点でも、あらゆる生きものの間の連続地帯を作る自然主義ではない。脱構築は動物性を、人間と動物との間の境界線を可能な限り深刻なものにしようとする問題含みな概念にし、そうした挙措に最終的な帰結をもたらすからだ。〔人間と動物の〕形而上学的二元論を完全に拒否することで、デリダはこれらの生きもののあいだの根本的な差異や、これらのあいだに開く深淵を強調することを目指す一連の概念を練り上げるにいたる。そのとき彼はその差異や深淵に安易に身を落ち着かせることはせず、むしろ差異の戯れを脱臼させ、差異の沈殿を浮かび上がらせ、差異を解体することを怠らず、こうした二元論が隠し抑圧しているものを把握しようとしている。異論の余地もないことだが、この大規模な哲学的操作においては、視座が完全に転覆することになる。この転覆を通じて、人間主義的伝統においても、反・人間主義的伝統においても考えられてきたような動物の問いが根本的に変容する——すなわち、「差延」概念において究極的な説明がなされる哲学の激変であり、この「差延」概念は脱構築の構造をなし、脱構築は「差延」概念によって動物の問題との直接的な関係のもと、その第一義を与えられる。そのことをデリダははっきりと述べている。

差延のモチーフは差異に対して普遍化可能なものをもっているのですが、それは、あらゆる種類の境界——その境界が文化や国家や言語によるものであれ、さらには人間によるものであれ——を越えたところで差異化のプロセスを思考できるようにするという点です。生ける痕跡が存在するや、すなわち〈生／死〉あるいは〈現前／不在〉関係が存在するや、差延（a付き）が存在するのです。私にとって、このことはすぐさま動物性の巨大な問題系に結びつきました。哲学や文化のもっとも強力な伝統が「人間」と「動物」のあいだに認めることが

できると思ひなしたあらゆる境界を介して、そしてその境界にもかかわらず、生けるものが存在するや、痕跡が存在するや、差延（a 付き）が存在するのです¹⁹。

動物 - 政治という概念は差延概念においてのみ、その意味を持つ。主権 = 至高性を獣性に還元することと、獣性を荒削りな政治生活へと還元することという選択がある種の人間中心主義と連帯している限り、差延概念はこれら二つの躓きの石を避けるべく、断続的な仕方でもこそあれ、人間と動物のあいだの類比関係を同時に思考しようとする。

いくつかの誘惑にもかかわらず、私たちは決して次のように言うだけで満足するべきではないでしょう。社会的なものの、政治的なものの、そして、それらにおける主権の価値や行使は動物的な力や純粋な力の争いを装った現われにすぎず、動物学は私たちにその内実——要するに、非人間的な獣性、野蛮さ、残虐性を明らかにしてくれる、と。[……] 私たちは類比関係の意味を逆転して、政治的な人間がなおも動物であるのではなく、動物がすでに政治的なのだと反対に認めることもできるでしょう。また、動物社会と呼ばれるものの数多くの事例において、位階的構造、権威や権力の属性、象徴的な信頼の現象をともなって、——自然と対立していわゆる人間の文化にたいい帰属させられ、きわめて繊細な仕方でも宿命づけられる数多くの事象をともなって、洗練された複雑な組織が現われることを、いかにも容易に示すことができるでしょう²⁰。

動物学は動物的な力の顕現を解釈するのに役立つ真理をわれわれに与えてくれるということになっている一方で、脱構築は、政治的なものの、社会的なものの、「主権の価値」と名指すものを、動物的な力の顕現に還元してしまうことを拒む。そうではなく反対に、いかなる動物学的解釈も生物学的解釈も主権 = 至高性の概念およびその価値を説明しえない限り、あらゆる生物学主義を禁じることによってこそ、そして動物学的獣性と政治的主権とのあいだにある本質的な類比関係を思考する術が

¹⁹ Derrida, *De quoi demain... Dialogue avec Élisabeth Roudinesco*, Paris, Fayard et Galilée, 2001, p. 145. [『来たるべき世界のために』、藤本一勇／金澤忠信訳、岩波書店、2003 年、32 頁]

²⁰ Derrida, *La bête et le souverain*, vol. 1, *ibid.*, p. 35. [『獣と主権者 I』前掲、29 頁]

得られるのである。デリダの動物 - 政治は、近代政治の根本的な特有性を認識させようとするが、それによって「動物的」ないし「獸的」なタイプのものではない、すなわち生物学モデルには還元しえないものとしての主権=至高性のもつ暴力が明らかになる。逆にまた、動物性と獸性は、この種の政治的な解釈を用いても何の意味も見いだすこともできない。こうした仕方では、動物性そのものへの政治的尊厳を認識するという口実のもと、転倒した人間中心主義を支持するだけだろう。これら二つの人間中心主義的モデルはどちらもデリダにとって支持できるものではあり得ない。彼はつねに、「自然」と「文化」とのあいだの関係は軽石のようなものであるということをし、すなわち、一方では「自然」と「動物性」とのあいだの、他方では「文化」と「主権=至高性」とのあいだの表層的な差異を設ける境が脆弱であるということをつねに強調してきた。重要なのはむしろ、これら二つの概念ないしは二つの概念系列のあいだの類比を問題とすることである。というのも、これら二つは相補的[complémentaire]なものではないが、代補[supplément]の論理にしたがって、すなわち薬学的論理にしたがって思考する必要があるからだ。この薬学的論理を契機に、デリダの動物性をめぐった哲学は独自性を得るのである。

獣と主権者のあいだの薬学的類比関係

セミナー『獣と主権者』においてデリダは、近代における政治主権の思想家たち（たとえばグロチウス、ホッブズ、マキアヴェッリ、ルソーなど）の著作に現れる政治的動物誌を事細かに分析するととどまらず、以下のことを示そうとしている。すなわち、上に挙げた思想家たちが詳細に描き出したような動物の形象を考慮に入れなければ、今日、政治的な大きな問いや大問題を理解することはできず、政治的主権についての哲学は本質的に政治における動物性についての哲学であり、この哲学においてはまずもって政治が動物に行っていること——それが現実の動物であれ、想像上の動物であれ——が問題になっているのである、と。かくしてデリダは、人間と動物とを関係づける政治的なものに文字通り取り憑いている類比関係を明るみに出す。彼が立てる問いとは、なぜ西洋哲学は政治的なものを思考するとき、つねに動物に両義的な地位を与える問題系に政治的なものを組み入れるのか、そして、なぜ西洋哲学は、つねに政治的なものを人間に固有なものとしようと努めてき

たのか、という問いである。

この執拗な「類比」、この増大し重層化した類比は、後にみるように、数多くの形象を通じて、一方で、人間と動物を比例関係のうちに記載することで両者を接近させます。また他方で、本来の政治的人間と見かけ上政治的な動物、主権者と最強の動物、等々の異質性と不均衡というように、人間と動物を対立させるために両者を接近させます。もちろん、私たちにとって、「類比」という言葉は答えではなく、むしろ問いの場を指し示します。この類比という言葉は何らかの仕方で理解すれば、理性、ロゴス、推論、さらには計算は、同一性と差異が共存する、比例、類似、比較の関係へとつねに遡っていきます。²¹

デリダは「増大し重層化した類比」について語っている。この類比は、それが恣意的に隠している——この点で、類比は動物に対してなされた暴力を否認することを可能にする——ものを暴きだすために、脱構築されなければならないだろう。類比は、それがあつた理性（計算の意味での）を含みもつという点で、脱構築される価値がある。というのも、この理性〔raison〕によって、人間と動物のあいだの、より正確には主権者と動物のあいだの比較〔comparaison〕を行うことができるようになり、そこからこれら二つの生きもののあいだの境界線を引くことのできる、人間に固有なものの定義がなされるからだ。それゆえ、類比はつねに利害関心にかかわりつつ、人間ないし主権者のために機能している。デリダ曰く、類比は近代政治思想の常套句であり、ルソーは類比を擁護する人物の一人で、主権者は政治的理性を掌握していると主張する唯一の者であるがゆえに合法的に暴力的な動物としてふるまうことができるというテーゼを支持している。

主権＝至高性、国家、戦争、さらにはテロリズムといった決定的な顕現を通じて政治的なものが言わんとしているのは何かを突き止め、定義するのだと主張しているあらゆる哲学を根底から確固たるものにしていく類比を脱構築することによって、今度はこうした類比を培うこれらありふれた表象が脱臼しうものになる。これらの表象だけでは、比較というシステムのただ中で賭け金となっているものを真に理解できないからだ。主権概念を使って、そして主権概念について熟考するとき、何が問題となっているのだろうか。政治的主権だろうか。個々の主権＝至高性だろ

²¹ Derrida, *La bête et le souverain*, volume 1, *ibid.*, p.34. [同前、28-29 頁]

うか。逆に、「獣」という語を用いるとき、語られているのは何だろうか。動物学的実体だろうか。生物学的実体だろうか。両義的な意味をまとうフランス語の言葉「bestialité〔獣性＝獣姦〕」が問題なのだろうか。方法論のうえで慎重を期して、脱構築という作業は、関係付けられた二項の片方へとこの類比を一方的に結びつけることがないように注意するだろう。すなわち、この手続きがまさに政治的なものや動物など、二項のうちの片方にとって有害な諸概念を正当化し合法化することを可能にしてきたものである限り、脱構築という作業は、一方の項が第二の項の前提に依拠して思考するということを回避するだろう。

デリダの哲学において、獣と主権者との類比の脱構築は何へと通じているのだろうか。この類比を脱構築的に解釈することで、デリダが思考したような動物－政治概念を、どの点において理解できるようになるのか。デリダが主張する主な命題は、近代政治の主要概念、すなわち主権は実のところ、動物性——動物の動物性同様、人間の動物性も——にかかわる形而上学的テーゼと不可分である、というものである。しかしながら、このテーゼは一義的なものではまったくない。というのも、このテーゼの意味は、いわば薬学的体制のもと、すなわち主権＝至高性と動物性という概念が相互に汚染しあうことによって生み出されるからだ。たとえ、主権が自らの領野や存在様態から動物を排除することを起点に思考され、発明されるのだとしても、動物は概念そのものを汚染すべく到来する。この概念はプラトンのロゴスのごとく純粹でありたいと望むが、この汚染の外部では存在しえないものである。それゆえ、主権＝至高性が動物性によって汚染されるという事態が起こる。その結果、動物性は薬学的体制において、主権＝至高性に頼ることなしでは、より本質的には、非人間的な生きものを参照することなしでは存続しえない。この非人間的な生きものは、つねに不可分な仕方、主権＝至高性にとっての反モデルの役割と、モデルの役割を同時に果たす。あたかも、主権＝至高性が動物によって汚染されるという危機によって、主権＝至高性と動物とのあいだの逆説的な対面関係が生じるかのよう。この汚染の構造——主権＝至高性はこの構造において、自らの動物性への関係を思考するに至る——は、非人間的な生きものを、この概念のまさに内側にいる真のウイルスにしてしまう。この概念は自己免疫の論理の図式によって、つねに内側から脱構築されるのである。

かくして抑圧された諸力が、さまざまなテーゼの組織の中に、一定の混乱を、

すなわち潜在的ー貫性のなさや不均質性を保ち続けることになる。それらの力は、そこに、寄生を、秘匿を、腹話術を、そしてとりわけある全般的な否認のトーンを導入しているのだが、人はみずからの耳と視覚をそこで鍛えることでそのトーンを感知する術を身につけることができる²²。

ここから、デリダが支持する巨大かつ逆説をはらむテーゼが出てくる。そのテーゼとは、主権＝至高性はずねに、動物を残滓として自らの中心に位置づけてきたのであり、この残滓がなければ主権＝至高性は存在しえないものとなるだろう、というものである。「主権＝至高性」なる語がデリダの着想した薬学的観点において意味しているのはすなわち、主権＝至高性を条件づけている動物を排除することが不可能であるということで、その結果、この主権＝至高性が消化することも、ゆえに思考することもできないものに向けられた、極度の暴力が行われるのである。

あらゆる方向に展開しなければならない問い[……]、人間を「政治的な動物」「政治的な生き物」として形象化することがあり、こうした矛盾した二重の形象化（形象化はずねに寓話や寓意の発端です）、政治的な人間の矛盾した二重の形象化があります。一方の形象はその至高性そのものからして、統制、従属、支配、服従、殺害の対象である獣に優越しており、したがって、主権の本義は動物よりも上位の高みにあり、動物を我有化し、その生きものを意のままにする点にあります。他方で（矛盾しているのですが）、政治的な人間は形象化され、とりわけ主権国家が動物として、さらには獣——通常の獣にしろ、それ自体神話的で寓話的な怪物じみた獣にしろ——として形象化されます。動物性を優越した政治的人間、動物性としての政治的人間というわけです²³。

それゆえ、主権＝至高性のまさに内側には、ウイルスのような絶えることのない脅威が存在する。この脅威によって、主権＝至高性は以下の三つの力となる。つまり、動物性よりも優れていると自認する力、人間に固有なもの——実のところ、それは生きものの共同体＝共同性から動物を排除することでしかないのだが——の名

²² Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1997, p. 84. [『コーラ プラトンの場』守中高明訳、未來社、2004 年、78 頁]

²³ Derrida, *La bête et le souverain*, vol. 1, *ibid.*, p.50. [『獣と主権者 I』前掲、41-42 頁]

のもと、動物を遠ざけることでしか存在しない力、そして内在的かつ自己免疫的な力、すなわち自らのもつ構造が存在しうするためには動物性や獣性であると自認しないではいけないため、当の構造を汚染するような力である。ゆえに、主権＝至高性は動物性によって二重に取り憑かれている。まず、この主権＝至高性は、動物との距離において生じる人間に固有なものの具現化ないしその特権としての主権の名のもとで、動物の生を我有化するからである。そして次に、自らが続けてきたあらゆる生きものへの物理的かつ象徴的な暴力を占有する制度である限り、主権＝至高性は動物性や獣性とは別のものとして考えられえないからである。

要するに、主権＝至高性は本質的に、動物性の馴致とその識別からなる薬学的論理に影響を受けたものとして立ち現れる。主権＝至高性のうちに宿り、取り憑くこの動物性——すなわち、人間性＝人類（動物性はこれに対して発明され、形成されてきた。それゆえ、動物性は人間性からは絶対的に区別され、差異づけられる必要がある）の裏面としての動物性——の名のもとに、だがしかし、モデルの機能を果たす掟から引き出された純粋な力の王国として理解された動物性の名のもとに、主権＝至高性は、この二重かつ両義的な起源を取り集めつつ、法／権利を、実定法を獲得することで正当化されるに至るのである。これがパルマコンの論理であり、この論理が政治的な主権を本質的に活性化させている。政治的な主権は自らに由来し、自己汚染の原則、合法的で正当な暴力の結果として生じる。主権はつねに、蛮力を自らの機能のうちに取り込もうとする反面、この合法かつ正当な暴力は、蛮力のみで構成された王国には従属しないと主張することができるだろう。主権＝至高性に内在している暴力が存在するのであり、主権＝至高性は動物の支配——主権＝至高性は動物を殺すことでその生を我有化する——と、維持された暴力、主権＝至高性が存在しているという理由だけで編成され合法化された暴力の占有とを基礎に据えている。法／権利それ自体は動物 - 政治的な近代を規定している薬学的論理において捉えられ、そのような近代における動物や獣は排除〔exclusion〕という形式（そこから近代的な政治的供犠が生じる）においても、そして包摂〔inclusion〕という形式（そこから近代的な肉食供犠が生じる）においても重要な位置にある。

主権＝至高性に苛まれる動物たち

主権＝至高性の論理そのものは、主権者を掟の外に、まさに主権者自身が定めた掟の外に位置づけるよう指示する。この論理のもと、主権者は自らの権力を行使できるよう、ある種の仕方掟の外にすることが求められる。その結果、主権者は自らの実在を、例外＝除外〔exception〕の論理に従属した存在にしてしまう。デリダによると、そこから主権者を獣と同一視すること、主権者の獣への強迫観念が帰結するという。さらに言えば、生来の主権者であり、掟の外の〔en dehors de la loi〕存在に、アウトローの〔hors la loi〕存在に従属した生きものである主権者は——逆説的にも、そしてこれまでわれわれが検討してきた、動物政治的な近代を特徴付けている薬学的論理にしたがって——、獣に似通ってくるだろう。獣は、あたかもその存在が本性上掟という理念を逃れ去るかのように、掟の枠組みには自らの存在を刻み込むことができない生きものであるという幻想を抱かれている。結局、おそらく動物の問題の中でもっとも本質的な問題は次のようなものである。すなわち、政治的な主権の発明によって、掟の外部という位置にしか存在せず、まさに例外＝除外という位置づけによって実在するようになる至上権＝全能の三つの形式が生み出されるだろう。その三つとはすなわち主権者、〈神〉、動物である——そして動物はここでは、政治的共同体から排除された生きものとしての存在そのものが獣になったものとして考えられている。かくして主権＝至高性、神性、獣性は、逆説的な結果に至る三幅対構造をなす。この構造は、現代の政治および現行法において動物が得ている地位を規定している。

その結果、近代を規定する政治構造としての主権＝至高性が、人間に固有なものを構成するものとして考えられるなら、主権＝至高性は動物たちを汚染することしかできない。自らの政治的身体から動物たちを排除することで自らの権力のもとに従属させるのだ。そうしたことは、くり返しになるが、ここで自己免疫現象に似た薬学的論理に沿ってなされる。これこそがデリダの言う動物 - 政治の本質的な特徴のもう一方であり、それはたとえば徴候的な仕方、ホップズの慣例主義的な政治思想において明るみに出されている。ホップズは、動物性の問題との密な関係のもと、自らの主権概念を正当化した。

第一に、(自然主義的ではなく) 慣例主義的な理論は補綴 - 国家的な主権を人

間に固有なものとします。そして、主権国家の人工的補綴はつねに保護です。補綴が保護する。保護とはその本質的な合目的性であり、国家の本質的な機能なのです。第二に、保護主義的な補綴 - 国家的なものは絶対的な個別性を定立します（分析すると、個別性は主権概念の一部です。分割可能ないしは分有可能な主権など主権ではありません）。そして第三に、慣例、定立、補綴、主権の根幹をなす契約は神だけでなく、獣も排除します。これは今日のもっとも重要な論点となります。²⁴

デリダはここで、われわれの動物 - 政治的近代における動物の政治的供犠の根源にある三つの点を結んでいる。すなわち第一に、人間に固有なものとしての主権 = 至高性の発明。第二に、人間以外の生きもの、あるいは近代政治——その構築は人間に固有なものという理念との密な関係においてのみなされう——の主体と呼ぶべきもの以外の生きものとは分有しえないという意味での主権 = 至高性の分割不可能性。そして第三に、人間が相互に交わしたとされる契約からの動物の排除。「補綴国家的な〔prothétique〕」主権 = 至高性は人間の固有なものに由来するものと考えられ、この主権 = 至高性のおかげで人間は自らに固有なものによって暴力から身を守ることができる。その結果、この防御的な補綴の奥底に、動物性への暗黙裡の参照が見いだされる——動物性は政治的補綴の一切を欠いたものと見なされてきたにもかかわらず。しかし、人間を守る傍らで、「補綴国家的な」主権 = 至高性は人間を、何らかの保護やその代わりになりうるものを創設する能力を完全に欠いたものと考えられた動物と対置する。このように人間に固有なもの——ここでは補綴的な性質のもの——とみなされるものゆえに、動物は、契約に基づく、ないしは信約 = 慣例〔convention〕に基づく至高の権力に従属することになる。そのような至高の権力のロゴス中心主義は、動物性についての政治思想のあらましを提示したホプズの手になる印象的な定式において、一目瞭然となる。われわれの動物政治的な近代はそこに由来している。

理性のない獣と信約を結ぶことは不可能である。なぜなら、彼らは、われわれの言葉を理解しないので、権利のいかなる移行も理解せず、受容もしないし、いかなる権利を相手に移行させることもできないからである。そして、相互的

²⁴ Derrida, *La bête et le souverain*, vol. 1, *ibid.*, p. 76. [同前、64 頁]

な受容がなければ信約はない²⁵。

「相互的な受容がなければ信約はない」。この定式こそがわれわれの動物学的な近代全体の鍵であり、この定式によってこそ、「信約＝慣例」ないし「契約」という概念に近代が付与する重要さが理解できるようになる。契約や信約＝慣例はあらゆる政治主権を構成するものだが、これらは動物をいかなる政治的共同体からも排除してきた。人間に固有なものとみなされるものゆえに動物は都市から締め出される。そして、契約概念そのものを形成するために重要な伝統的な区分に従うなら、動物は、応答する〔répondre〕ことができず、せいぜい反応する〔réagir〕程度の非政治的な生きものとなる。というのも、応答しうる生きもののみが、政治の主体になりうるからだ——応答するとはすなわち、この論理においては、責任＝応答可能性〔responsabilité〕をとることであり、権利と義務とをもつ存在がするのと同じように反応しうるということである。

デカルトからラカンまで、カントやヘーゲルからハイデガーまで、本セミナーの場合はホプズをも経て、動物に関するもっとも強力で無情で教条的な偏見とは「動物は交流しない、何かを意味づけない、記号を使用できない」ということではなく、「動物は応答しない」という偏見です。動物は反応するけれども、応答しない²⁶。

動物は応答することができるのか。このような問いは動物性の概念そのものの再編成を含意し、それゆえ、主権＝至高性と動物性との関係の再評価を含意しているために、その賭け金は注目に値する。近代政治思想によって創られたような政治主権なる概念が実際、代補の薬学的論理において、動物性の概念に内在的に依拠しているなら、この否定的操作によって動物性という概念を根本的に再定義するに至らずに、この政治主権を脱構築することは可能だろうか。この脱構築的な举措が、動物性、人間的な生きもの、非人間的な生きものという名の下で近代が考えてきたものについての、したがって生という概念それ自体についての根本的な再評価とい

²⁵ Hobbes, *Léviathan*, chapitre XIV, « Des premières et secondes lois naturelles et des contrats », trad. fr. et éd. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000, p. 76-77, cité par J. Derrida, *La bête et le souverain*, vol. 1, *ibid.*, p.89. [『リヴァイアサン (一)』水田洋訳、岩波文庫、1992 年、228 頁]

²⁶ Derrida, *La bête et le souverain*, vol. 1, *ibid.*, p.90. [『獣と主権者 I』前掲、74-75 頁]

う形を伴ったり、そうした形式をとったりしないのなら、政治的近代を基礎づける概念を解体しようとするにはどのような意味があるのだろうか。われわれの近代的、政治的文化を基礎づけてきた思考とはまったく異なる、生きものや動物についての思考に頼る以上、主権＝至高性の脱構築はどのような倫理－政治的価値観に依拠しているのだろうか。

脱構築に重要なのは、動物性についてのこの問いをある条件にすることである。この条件のもと、以下の二重の運動を行うことで、政治と生きものの関係を考え直すことが可能になる。この二重の運動はまず、主権概念が動物性と取り結んでいる複雑な関係を明るみに出すことで主権概念を掘り崩し、次いで動物性についての新たな思考を作り上げようとする。デリダが「倫理的、法的ないし政治的責任のこの歴史性を、生の、生けるものたちのもう一つの思考に、生けるものたちの、それらの事件性への、それらの自己〔autos〕への、それら自身の反応的な自己運動および自動性への、死への、技術への、あるいは機械的なものへの、もう一つの関係に書き込み直す」²⁷よう促すとき、彼は、動物性についての新たな思考の練り上げという後者の課題の概略を示していた。

「反応」と「応答」という動物－政治的の主要な二概念の差異を、人間中心主義的な哲学がしうるのとは全く異なる方法で考え直すことについても、事情は全く同じである——人間中心主義的な哲学は西洋の歴史において、めったに損なわれることのなかった暴力を起点にし、そうした暴力のために、動物という形象を発明しさえした。しかし、ここで問われるべき最後の問いが残っている。デリダ哲学がその中心から、哲学的企図の本質——古代のものも、近代のものも——それ自体を、つまり、あらゆる動物的生から抜け出るよう目的論的に運命づけられた至高の主体という理念を排除した限り、本論でわれわれが、その最も特徴的な点において提示しようと試みてきた供犠の脱構築は、脱構築そのものの供犠に似通ってこないだろうか。ひとたびその存在条件自体が——デリダの反－人間主義がそうするよう促しているのだとわれわれの目に映るように——脱構築されたら、言い換えると決定的に解体されたら、人間のかつ政治的主体には何が残るのであろうか。ここでわれわれは、まさに脱構築が他の哲学にはおそらく類を見ない仕方でも探究してきた、不可能なものの経験を前にしてはいないのだろうか。

²⁷ Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 173. [『動物を追う、ゆえに私は(動物で)ある』前掲、234頁]

〔著者紹介〕

パトリック・ロレッド（Patrick Llored）氏はリヨン第三大学講師で、動物倫理を専門としている。著作に『ジャック・デリダ 動物性の政治と倫理』（*Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, Sils Maria, 2013.）があり、今後、『ジャック・デリダ 魂のなかの肉食主義者』（*Jacques Derrida. Une philosophie végétarienne dans l'âme*）を刊行する予定である。

Patrick Llored, « Les deux corps sacrifiés de l'animal. Réflexions sur le concept de zoopolitique dans la philosophie de Jacques Derrida », *Philosophie*, 2011/4 (n° 112).

Reprinted by permission of Patrick Llored.

訳 = 吉松覚（京都大学／日本学術振興会・博士課程）